ÉTUDES TRADITIONNELLES

Rédacteur en Chef :
MICHEL VÂLSAN

65e Année — Janvier-Février 1964 — N° 381

REGARDS SUR LES MONDES ANCIENS

Toute l'existence des peuples anciens, et des peuples traditionnels en général, est dominée par deux idées-clef, celles de Centre et d'Origine. Dans ce monde spatial où nous vivons, toute valeur se réfère en quelque manière à un Centre sacré qui est le lieu où le Ciel a touché la terre ; dans tout monde humain, il y a un lieu où Dieu s'est manifesté pour y répandre ses grâces. Et de même pour l'Origine, laquelle est le moment quasi intemporel où le Ciel était proche et où les choses terrestres étaient encore mi-célestes ; mais c'est aussi, pour les civilisations ayant un fondateur historique, la période où Dieu a parlé, renouvelant ainsi pour telle branche de l'humanité l'alliance primordiale. Etre conforme à la tradition, c'est demeurer fidèle à l'Origine, et c'est par là même se situer au Centre ; c'est rester dans la Pureté première et dans la Norme universelle. Tout dans le comportement des peuples anciens et traditionnels s'explique, directement ou indirectement, par ces deux idées, lesquelles sont comme des points de repère dans le monde immesurable et périlleux des formes et du changement.

C'est ce genre de subjectivité mythologique, si l'on peut dire, qui permet de comprendre par exemple l'impérialisme des anciennes civilisations, car il ne suffit pas d'invoquer ici la « loi de la jungle », même en ce qu'elle peut avoir de biologiquement inévitable et partant de légitime ; il faut tenir compte aussi, et même avant tout puisqu'il s'agit d'êtres humains,

du fait que chaque civilisation ancienne vit comme sur un souvenir du Paradis perdu et qu'elle se présente — en tant que véhicule d'une tradition immémoriale ou d'une Révélation qui restaure la « parole perdue » — comme le rameau le plus direct de l'« âge des Dieux ». C'est donc chaque fois « notre peuple » et non pas un autre qui perpétue l'humanité primordiale au double point de vue de la sagesse et des vertus ; et cette perspective, il faut le reconnaître, n'est ni plus ni moins fausse que l'exclusivisme des religions ou, sur le plan purement naturel, l'unicité empirique de chaque *ego*. Bien des peuplades ne se désignent pas elles-mêmes par le nom que leurs donnent les autres, elles s'appellent simplement « le peuple » ou « les hommes » ; les autres tribus sont « infidèles », elles se sont détachées du tronc ; c'est *grosso modo* le point de vue de l'Empire romain aussi bien que de la Confédération des Iroquois.

Le sens de l'impérialisme antique, c'est d'étendre un « ordre », un état d'équilibre et de stabilité en conformité d'un modèle divin qui se reflète du reste dans la nature, dans le monde planétaire notamment ; l'empereur romain, comme le monarque de l'« Empire céleste du Milieu », exerce son pouvoir grâce à un « mandat du Ciel ». Jules César, détenteur de ce mandat et « homme divin » (*divus*) (1), avait conscience de la portée providentielle de sa mission ; à son sens, rien n'avait le droit de s'y opposer ; Vercingétorix était pour lui une sorte d'hérétique. Si les peuples extra-romains étaient considérés comme « barbares », c'est avant tout parce qu'ils se situaient en dehors de l'« ordre » ; ils manifestaient, au point de vue de la *pax romana*, le déséquilibre, l'instabilité, le chaos, la menace permanente. Dans la Chrétienté (*corpus mysticus*) et l'Islam

(1) « Voilà l'homme, voilà celui dont tu as si souvent entendu l'arrivée promise, César Auguste, fils d'un dieu, qui fondera de nouveau l'âge d'or dans les champs où Saturne jadis a régné et qui étendra son empire jusque sur les Garamantes et sur les Indiens. » (*Enéide VI*, 791-795.) César a préparé un monde pour le règne du Christ. — A noter que Dante place les meurtriers de César au plus profond de l'enfer, ensemble avec Judas. — Cf. *Divus Julius Caesar*, d'Adrian Paterson, dans *Les Etudes Traditionnelles*, juin 1940.

(*dâr el-islâm*), l'essence théocratique de l'idée impériale apparaît nettement ; sans théocratie, pas de civilisation digne de ce nom ; cela est tellement vrai que les empereurs romains, en pleine désagrégation païenne et depuis Dioclétien, ont éprouvé le besoin de se diviniser ou de se laisser diviniser, en s'attribuant abusivement la qualité du conquérant des Gaules descendant de Vénus. L'idée moderne de « la civilisation » n'est pas sans rapport, historiquement, avec l'idée traditionnelle de l'« empire » ; mais l'« ordre » est devenu purement humain et sont profane, comme le prouve du reste l'idée de « progrès », laquelle est la négociation même de toute origine céleste ; en fait, « la civilisation » n'est que du raffinement citadin dans le cadre d'une perspective mondaine et mercantile, ce qui explique son hostilité envers la nature vierge autant qu'envers la religion. Selon les critères de « la civilisation », l'ermite contemplatif — qui représente la spiritualité humaine en même temps que la sainteté de la nature vierge — ne peut être qu'une sorte de « sauvage », alors qu'en réalité il est le témoin terrestre du Ciel.

Ces considérations nous permettent de faire ici quelques remarques sur la complexité de l'autorité dans la Chrétienté d'Occident. L'empereur incarne, en face du pape, le pouvoir temporel, mais il y a plus : il représente aussi, du fait de son origine préchrétienne et pourtant céleste (1), un aspect d'universalité, alors que le pape s'identifie par sa fonction à la seule religion chrétienne. Les musulmans en Espagne ne furent persécutés qu'à partir du moment où le clergé était devenu trop puissant par rapport au pouvoir temporel ; celui-ci, qui relève de l'empereur, représente dans ce cas l'universalité ou le « réalisme », et partant la « tolérance », donc aussi, par la force des choses, un certain élément de sagesse. Cette ambiguïté de la fonction impériale — dont les empereurs ont eu conscience à un degré ou un autre (2) — explique en partie ce que nous

(1) Dante n'hésite pas à faire état de cette origine surhumaine pour étayer sa doctrine de la monarchie impériale.

(2) La chose ne fait de doute ni pour Constantin ni pour Charlemagne.

pourrions appeler le déséquilibre traditionnel de la Chrétienté ; et on dirait que le pape a reconnu cette ambiguïté — ou cet aspect de supériorité accompagnant paradoxalement l'infériorité — en se prosternant devant Charlemagne après le sacre (1).

L'impérialisme peut venir soit du Ciel, soit simplement de la terre, soit encore de l'enfer ; quoi qu'il en soit, c'est chose certaine que l'humanité ne peut pas rester divisée en une poussière de tribus indépendantes ; les mauvais se rejetteraient infailliblement sur les bons, et le résultat serait une humanité opprimée par les mauvais, donc le pire des impérialismes. L'impérialisme des bons, si l'on peut dire, constitue donc une sorte de guerre préventive inévitable et providentielle ; sans lui, aucune grande civilisation n'est concevable (2). Si l'on nous fait remarquer que tout cela ne nous fait pas sortir de l'imperfection humaine, nous en convenons ; loin de prôner un angélisme chimérique, nous prenons acte

(1) Il y a un curieux rapport — soit dit en passant — entre la fonction impériale et le rôle du fou de cour, et ce rapport semble d'ailleurs apparaître dans le fait que le costume des fous, comme celui de certains empereurs, était orné de clochettes, à l'instar de la robe sacrée du Grand Prêtre : le rôle du fou consistait à l'origine à dire publiquement ce que nul ne pouvait se permettre d'exprimer, et à introduire ainsi un élément de vérité dans un monde forcément gêné par d'inévitables conventions ; or cette fonction, qu'on le veuille ou non, fait penser à la sapience ou à l'ésotérisme du fait qu'elle brise à sa manière des « formes » au nom de l'« esprit qui souffle où il veut ». Mais seule la folie peut se permettre d'énoncer des vérités cruelles et de toucher aux idoles, précisément parce qu'elle reste à l'écart d'un certain engrenage humain, ce qui prouve que, dans ce monde de coulisses qu'est la société, la vérité pure et simple est démence. C'est sans doute pour cela que la fonction du fou de cour succomba en fin de compte au monde du formalisme et de l'hypocrisie : le fou intelligent finit par céder la place au bouffon, qui ne tarda pas à ennuyer et à disparaître.

(2) Il pourrait sembler que la décadence spirituelle des Romains s'opposât à une mission d'empire, mais il n'en est rien puisque ce peuple possédait les qualités de force et de générosité — ou de tolérance — requises pour ce rôle providentiel. Rome a persécuté les chrétiens parce que ceux-ci menaçaient tout ce qui, aux yeux des anciens, constituait Rome ; si Dioclétien avait pu prévoir l'édit de Théodose abolissant la religion romaine, il n'aurait pas agi autrement qu'il ne l'a fait.

du fait que l'homme reste toujours l'homme dès que les collectivités avec leurs intérêts et leurs passions entrent en jeu ; les meneurs d'hommes sont bien obligés d'en tenir compte, n'en déplaise à ces « idéalistes » qui estiment que la « pureté » d'une religion consiste à se suicider. Et ceci nous amène à une vérité qui n'est que trop perdue de vue par les croyants eux-mêmes : à savoir que la religion en tant que fait collectif s'appuie forcément sur ce qui la soutient d'une manière ou d'une autre, sans pour autant perdre quoi que ce soit de son contenu doctrinal et sacramentel ni de l'impartialité qui en résulte ; car autre chose est l'Eglise en tant qu'organisme social, et autre chose est le dépôt divin, lequel reste par définition au-delà des enchevêtrements et des servitudes de la nature humaine individuelle et collective. Vouloir modifier l'enracinement terrestre de l'Eglise — enracinement que le phénomène de la sainteté compense largement — aboutit à détériorer la religion dans ce qu'elle a d'essentiel, conformément à la recette « idéaliste » suivant laquelle le plus sûr moyen de guérison est de tuer le patient ; de nos jours, à défaut de pouvoir élever la société humaine au niveau de l'idéal religieux, on rabaisse la religion au niveau de ce qui est humainement accessible et rationnellement réalisable, et qui n'est rien au point de vue et de notre intelligence intégrale et de nos possibilités d'immortalité. L'exclusivement humain, loin de pouvoir se maintenir en équilibre, aboutit toujours à l'infra-humain.

***

Pour les mondes traditionnels, se situer dans l'espace et le temps signifie respectivement se situer dans une cosmologie et dans une eschatologie ; le temps n'a de sens que par la perfection de l'origine qu'il s'agit de maintenir, et en vue de l'éclatement final qui nous projette presque sans transition aux pieds de Dieu. Si dans le temps il y a parfois des déploiements qu'on pourrait prendre pour des progrès si on les isolait de l'ensemble, — dans la formulation doctrinale par exemple ou surtout dans l'art qui a besoin de temps et d'expérience pour

mûrir, — c'est, non point parce que la tradition est censée devenir autre ou meilleure, mais au contraire parce qu'elle veut rester tout à fait elle-même ou « devenir ce qu'elle est », ou en d'autres termes : parce que l'humanité traditionnelle veut manifester ou extérioriser sur un certain plan ce qu'elle porte en elle-même et qu'elle risque de perdre, ce danger augmentant avec le déroulement du cycle, lequel aboutit forcément à la déchéance et au Jugement. C'est donc somme toute notre faiblesse croissante, et avec elle le risque d'oubli et de trahison, qui nous obligent à extérioriser ou à rendre explicite ce qui à l'origine était inclus dans une perfection intérieure et implicite ; saint Paul n'avait besoin ni du thomisme ni des cathédrales, car toutes les profondeurs et toutes les splendeurs se trouvaient en lui-même et, autour de lui, dans la sainteté de la communauté primitive. Et ceci, loin de soutenir les iconoclastes de tout genre, est parfaitement contre eux : les époques plus ou moins tardives — et le moyen âge en était — ont besoin, d'une façon impérieuse, d'extériorisations et de développements, exactement comme l'eau d'une source, afin de ne pas se perdre en cours de route, a besoin d'un canal fait par la nature ou fait de main d'homme ; et de même que le canal ne transforme pas l'eau et n'est pas censé le faire, — car nulle eau n'est meilleure que l'eau de source, — de même les extériorisations et développements du patrimoine spirituel sont là, non pour altérer ce dernier, mais pour le transmettre d'une manière aussi intégrale et aussi efficace que possible.

Le génie ethnique peut souligner de préférence tel ou tel aspect, — de plein droit et d'autant plus aisément que tout génie ethnique procède du Ciel, — mais sa fonction ne saurait être de falsifier les intentions primordiales ; la vocation du génie consiste au contraire à les rendre aussi transparentes que possible pour la mentalité qu'il représente. Il y a d'une part le symbolisme, qui est rigoureux comme les lois de la nature tout en étant divers comme elles, et il y a d'autre part le génie créateur qui en soi est libre comme le vent, mais qui n'est rien sans le langage de la Vérité et des symboles providentiels,

et qui n'est jamais pressé ni arbitraire ; c'est pour cela qu'il est absurde de déclarer, comme on le fait communément de nos jours, que le style gothique par exemple exprime son « temps » et qu'il constitue pour les chrétiens « d'aujourd'hui » un « anachronisme » ; que « faire du gothique » c'est du « plagiat » ou du « pastiche » et qu'il faut créer un style conforme à « notre temps », et ainsi de suite. C'est ignorer que l'art gothique se situe dans l'espace avant d'incarner rétrospectivement une époque ; pour sortir du langage spécifiquement gothique, la Renaissance aurait dû commencer par le comprendre, et pour le comprendre elle aurait dû le concevoir dans sa nature propre et son caractère intemporel ; et si elle l'avait compris, elle n'aurait eu aucune raison d'en sortir, car il va de soi que l'abandon d'un langage artistique doit avoir un motif autre que l'incompréhension et le manque de spiritualité. Un style exprime à la fois une spiritualité et un génie ethnique, et ce sont là deux facteurs qui ne s'improvisent pas ; une collectivité peut passer d'un langage formel à un autre dans la mesure où une prédominance éthnique ou une floraison de spiritualité l'exige, mais elle ne peut en aucun cas vouloir changer de style sous prétexte d'exprimer un « temps », donc la relativité et par conséquent ce qui met en question précisément la valeur d'absoluité qui est la raison suffisante de toute tradition. La prédominance de l'influence germanique, ou la prise de conscience créatrice des Germains, ensemble avec la prédominance des côtés émotionnels du Christianisme, donnaient lieu spontanément à ce langage formel qu'on a appelé plus tard « gothique » ; les Français qui créèrent la cathédrale le firent en tant que Francs et non en tant que Latins, ce qui ne les empêcha point de manifester leur latinité sur d'autres plans, où même dans le cadre de leur germanité ; il ne faut pas oublier non plus que, spirituellement parlant, ils étaient Sémites comme tous les chrétiens, et que c'est ce brassage — y compris l'apport celtique — qui fait le génie de l'Occident médiéval. Rien ne justifie de nos jours le désir d'un style nouveau ; si les hommes sont devenus « autres », c'est d'une façon illégitime et en fonc-

tion de facteurs négatifs, à travers une série de trahisons prométhéennes telles que la Renaissance ; or l'illégitime et l'antichrétien ne peuvent pas motiver un style chrétien ni entrer positivement dans l'élaboration d'un tel style. On pourrait faire valoir que notre époque est un fait tellement important qu'il est impossible de l'ignorer, en ce sens qu'on est obligé de tenir compte des situations inévitables ; cela est vrai, mais la seule conclusion à en tirer, c'est qu'il faudrait revenir aux formes médiévales les plus sobres et les plus rigoureuses, les plus pauvres en un certain sens, conformément à la détresse spirituelle de notre époque ; il faudrait sortir du « temps » antireligieux et se réintégrer dans l'« espace » religieux. Un art qui n'exprime pas l'immuable et qui ne se veut pas immuable n'est pas un art sacré ; les bâtisseurs des cathédrales ne voulaient pas créer un nouveau style, — et l'eussent-ils voulu, ils n'y seraient pas parvenus, — mais ils voulaient donner, sans aucune « recherche », à l'immutabilité romane une allure à leur sens plus ample et plus sublime ou plus explicite ; ils voulaient couronner et non abolir. L'art roman est plus statique et plus intellectuel que l'art gothique, et celui-ci est plus dynamique et plus émotionnel que celui-là ; mais les deux styles expriment spontanément et sans affectation prométhéenne l'immuable chrétien (1).



(1) L'architecture dite « d'avant-garde » de notre époque a la prétention d'être « fonctionnelle », mais elle ne l'est qu'en partie, et d'une façon tout extérieure et superficielle puisqu'elle ignore les fonctions autres que matérielles ou pratiques ; elle exclut deux éléments essentiels de l'art humain, à savoir le symbolisme, lequel est rigoureux comme la vérité, et la joie à la fois contemplative et créatrice, laquelle est gratuite comme la grâce. Un « fonctionalisme » purement utilitariste est parfaitement inhumain dans ses prémisses et dans ses résultats, car l'homme n'est pas une créature exclusivement avide et rusée, il ne saurait se trouver à l'aise dans le mécanisme d'une horloge ; cela est tellement vrai que le fonctionalisme lui-même éprouve le besoin de s'affubler de fantaisies nouvelles, que l'on justifie fort paradoxalement en alléguant sans vergogne qu'elles font partie du « style ».

En parlant de peuples anciens ou traditionnels, il importe de ne pas confondre les civilisations saines et intégrales avec les grands paganismes — car ici le terme se justifie — de la Méditerranée et du Proche-Orient, et dont le Pharaon et Nobuchodonosor sont devenus les incarnations classiques et les images conventionnelles. Ce qui frappe d'emblée dans ces traditions « pétrifiées » du monde biblique, c'est un culte du massif et du gigantesque, puis une cosmolâtrie s'accompagnant volontiers de rites sanguinaires ou orgiaques, sans oublier un développement excessif de la magie et des arts divinatoires ; dans de telles civilisations, on remplace le surnaturel par le magique et on divinise l'ici-bas sans ne rien offrir pour l'au-delà, du moins dans l'exotérisme qui, en fait, écrase tout ; une sorte de divinisation marmoréenne de l'humain se combine avec une humanisation passionnelle du divin, les potentats sont des demi-dieux et les dieux président à toutes les passions (1).

Une question qui pourrait se poser ici est la suivante : pourquoi ces vieilles religions ont-elles pu dériver en paganisme, puis s'éteindre, alors qu'un tel destin semble exclu pour les grandes traditions actuellement vivantes d'Occident et d'Orient ? La réponse est que les traditions d'origine préhistorique sont, symboliquement parlant, faites pour l'« espace » et non pour le« temps », c'est-à-dire qu'elles ont vu le jour à une époque primordiale où le temps n'était encore qu'un rythme dans une béatitude spatiale et statique, et où l'espace ou la simultanéité prédomi-

(1) Les cas de la Grèce et de l'Egypte étaient beaucoup moins défavorables que celui de la Mésopotamie post-sumérienne ou de Chanaan ; les Grecs comme les Egyptiens possédaient une eschatologie intégrale et un ésotérisme relativement influent. Le Pharaon biblique semble représenter un cas isolé plutôt qu'une moyenne ; d'après Clément d'Alexandrie, Platon devait beaucoup aux sages d'Egypte. — Le cas le moins défavorable, parmi les civilisations prémonothéistes du Proche-Orient, fut sans doute celui de la Perse, dont l'antique tradition survit encore de nos jours dans l'Inde sous la forme du Parsisme. Les musulmans témoignent un respect particulier à Cyrus, comme aussi à Alexandre le Grand, et ils vénèrent comme une sainte la femme du Pharaon.

nait encore sur l'expérience de la durée et du changement ; les traditions historiques, au contraire, doivent compter avec l'expérience du « temps » et prévoir l'instabilité et la décadence, puisqu'elles naquirent à des époques où le temps était devenu comme un fleuve rapide et de plus en plus dévorant, et où la perspective spirituelle devait se centrer sur la fin du monde. La position de l'Hindouisme est intermédiaire en ce sens qu'il a la faculté, exceptionnelle pour une tradition de type primordial, de se rajeunir et de s'adapter ; il est donc à la fois préhistorique et historique et réalise à sa manière le miracle d'une synthèse entre les dieux de l'Egypte et le dieu d'Israël.

Mais revenons aux Babyloniens : le caractère lithoïde de ce genre de civilisation ne s'explique pas seulement par une tendance à la démesure ; il s'explique également par un sens de l'immuable, comme si, voyant la béatitude primordiale se volatiliser, on avait voulu ériger une forteresse contre le temps, ou comme si on avait voulu transformer la tradition entière en une forteresse, avec le résultat qu'on étouffait l'esprit au lieu de le protéger ; vu sous cet angle, le côté marmoréen et inhumain de ces paganismes apparaît comme une réaction titanesque de l'espace contre le temps. Dans cette perspective, l'implacabilité des astres se combine paradoxalement avec la passion des corps ; la voûte stellaire est toujours présente, divine et écrasante, tandis que la vie débordante fait fonction de divinité terrestre. A un autre point de vue, bien des traits des antiques civilisations s'expliquent par le fait qu'à l'origine la Loi céleste était d'une dureté adamantine alors qu'en même temps la vie avait encore quelque chose de céleste ; Babylone vivait faussement de cette sorte de souvenir ; mais il y eut malgré tout, au sein même des paganismes les plus cruels, des adoucissements qui s'expliquent par le changement de l'atmosphère cyclique. La Loi céleste s'adoucit à mesure que nous nous approchons de la fin de notre cycle ; la Clémence augmente en fonction de l'affaiblissement de l'homme. L'acquittement, par le Christ, de la femme adultère a cette signification, — à part d'autres sens égale-

ment possibles. — de même que l'intervention de l'ange dans le sacrifice d'Abraham.

***

Nul ne songerait à se plaindre de l'adoucissement des mœurs, mais il convient néanmoins de le considérer, non pas isolément, mais dans son contexte, car celui-ci en révèle l'intention, la portée et la valeur. En réalité, l'adoucissement des mœurs — dans la mesure où il n'est pas illusoire — ne peut être une supériorité intrinsèque qu'à deux conditions, à savoir, premièrement, qu'il soit un avantage concret pour la société, et deuxièmement, que son prix ne soit pas ce qui donne un sens à la vie ; le respect de la personne humaine ne doit pas ouvrir la porte à la dictature de l'erreur et de la bassesse, à l'écrasement de la qualité par la quantité, à la corruption générale et à la perte des valeurs culturelles, sans quoi il n'est, par rapport aux tyrannies antiques, que l'excès contraire et non la norme. Quand l'humanitarisme n'est que l'expression d'une surestimation de l'humain aux dépens du divin, ou du fait brut aux dépens de la vérité, il ne saurait avoir la valeur d'une acquisition positive ; il est facile de critiquer le « fanatisme » de nos ancêtres quand on n'a même plus la notion d'une vérité salvatrice, ou d'être « tolérant » quand on se moque de la religion.

Quelles qu'aient pu être les mœurs des Babyloniens (1), il ne faut pas perdre de vue que certaines façons d'agir dépendent largement des circonstances et que l'homme collectif reste toujours une sorte de fauve, du moins dans l'« âge de fer » : les conquérants du Pérou et du Mexique ne furent pas meilleurs que les Nabuchodonosor, les Cambyse, les Antiochus Epiphane, et on pourrait tirer des exemples analogues de l'histoire la plus récente. Les religions peuvent réformer l'homme individuel s'il y consent, — et jamais la religion n'a pour fonction de suppléer

(1) Nous les citons à titre symbolique, à cause des associations d'idées qu'évoque le nom même de « Babylone », et non pour soutenir qu'ils aient été nécessairement les plus mauvais de tous, ou les seuls mauvais.

à l'absence de ce consentement, — mais nul ne peut changer à fond cette « hydre à mille têtes » qu'est l'homme collectif, et c'est pour cela que tel n'a jamais été l'intention d'aucune religion ; tout ce que la Loi révélée peut faire, c'est d'endiguer l'égoïsme et la férocité de la société en en canalisant tant bien que mal les tendances. Le but de la religion est de transmettre à l'homme une image symbolique, mais adéquate de la réalité le concernant, conformément à ses besoins réels et à ses intérêts ultimes, et de lui fournir les moyens pour se dépasser et pour réaliser sa plus haute destinée ; et celle-ci ne saurait être de ce monde, étant donné la nature de notre esprit. Le but secondaire de la religion est de réaliser, en vue du but principal, un équilibre suffisant de la vie collective, ou de sauvegarder, dans le cadre de la malice naturelle des hommes, le maximum de chances spirituelles ; si d'une part il faut protéger la société contre l'individu, il faut d'autre part protéger l'individu contre la société.

On ne se lasse pas de parler de « dignité humaine », mais on oublie un peu trop que « noblesse oblige » ; on invoque la dignité dans un monde qui fait tout pour la vider de son contenu, donc pour l'abolir. Au nom d'une « dignité humaine » indéterminée et inconditionnelle, on concède à l'homme le plus vil des droits illimités, y compris celui de détruire tout ce qui fait notre dignité réelle, à savoir ce qui, sur tous les plans, nous rattache d'une manière ou d'une autre à l'Absolu. Certes, la vérité nous oblige à stigmatiser les excès de l'aristocratie, mais nous ne voyons pas du tout pourquoi elle ne nous donnerait pas le droit de juger les excès contraires.



Dans les anciens temps, si décriés à notre époque, on acceptait en fin de compte comme une fatalité inéluctable les rigueurs de l'existence terrestre, y compris la mauvaiseté des hommes, et on croyait d'ailleurs à bon droit qu'il est impossible en fait de les abolir ; au milieu des épreuves de la vie, on n'oubliait pas celles de l'au-delà, et on admettait en outre que l'homme a besoin ici-bas de la

souffrance comme du plaisir et qu'une collectivité ne peut se maintenir dans la crainte de Dieu et dans la piété au seul contact des agréments (1) ; c'est ce que pensaient les élites dans toutes les couches de la société. Les misères, dont la cause profonde est toujours la violation d'une norme céleste et aussi l'indifférence à l'égard du Ciel et de nos fins dernières, sont là pour freiner les illusions avides des hommes, un peu comme les carnassiers sont là pour empêcher que les herbivores dégénèrent ou se multiplient trop, tout cela en vertu de l'équilibre universel et de l'homogénéité du monde ; en avoir conscience fait partie de la crainte de Dieu. A la lumière de cette sagesse élémentaire, un progrès conditionné par l'indifférence spirituelle et l'idolâtrie du bien-être pris pour une fin en soi, ne saurait constituer un avantage réel, c'est-à-dire proportionné à notre nature totale et à notre noyau immortel ; cela est trop évident, mais on n'en va pas moins jusqu'à prétendre, dans les milieux les plus « croyants », que le progrès technique est un bien incontestable, qu'il est donc une bénédiction au point de vue même de la foi. En réalité, la civilisation moderne donne pour prendre : elle donne le monde, mais enlève Dieu ; et c'est ce qui compromet même son don du monde (2).

(1) Mencius n'hésitait pas de dire, en parlant de la société : « Le chagrin et le trouble amènent la vie, tandis que la prospérité et le plaisir amènent la mort. » C'est, exprimé en termes lapidaires, la loi quasi biologique des rythmes, ou celle de la taille des arbres et des buissons. Ce fut là aussi le grand argument des Peaux-Rouges en face des tentations et des contraintes de la civilisation blanche.

(2) Rappelons ici ce passage, étrangement ignoré de nos jours, du Nouveau Testament : « N'aimez point ce monde, ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est point en lui. » (*I Jean*, II, 15.) — Saint François de Sales s'adresse à l'âme humaine en ces termes : « Dieu ne vous a pas mise en ce monde pour aucun besoin qu'il eût de vous, qui lui êtes du tout inutile, mais seulement afin d'exercer en vous sa bonté, vous donnant sa grâce et sa gloire. Et pour cela il vous a donné l'entendement pour le connaître, la mémoire pour vous souvenir de lui... Etant créée et mise en ce monde à cette intention, toutes actions contraires à elle doivent être rejetées et évitées, et celles qui ne servent

De nos jours, on a tendance, plus que jamais, à réduire le bonheur à l'aisance économique, — d'ailleurs insaturable vu la création indéfinie de besoins artificiels et la basse mystique de l'envie, — mais ce qu'on perd totalement de vue en projetant cette perspective dans le passé, c'est que le métier traditionnel et le contact avec la nature et avec les choses naturelles sont des facteurs essentiels du bonheur humain. Or de tels facteurs disparaissent dans l'industrie, laquelle exige trop souvent, sinon toujours, une ambiance inhumaine et des manipulations quasi « abstraites », des gestes sans intelligibilité et sans âme, tout cela dans une atmosphère de ruse congelée ; on est arrivé, sans conteste possible, aux antipodes de ce qu'entend l'Evangile en enjoignant de « devenir comme des enfants » et de « ne pas se soucier du lendemain ». La machine transpose le besoin de bonheur sur un plan purement quantitatif, lequel est sans rapport avec la qualité spirituelle du travail ; elle enlève au monde son homogénéité et sa transparence et retranche l'homme du sens de la vie. De plus en plus, on prétend réduire notre intelligence à ce que la machine exige, et notre capacité de bonheur à ce qu'elle offre ; ne pouvant humaniser la machine, on est bien obligé, selon une certaine logique tout au moins, de machiniser l'homme ; ayant perdu le contact avec l'humain, on prescrit ce qu'est l'homme et ce qu'est le bonheur.

Critique stérile, diront certains ; ce qui nous fournit l'occasion, au risque de nous engager dans une digression de plus, de stigmatiser un abus de langage ou de pensée que nous rencontrons un peu partout et qui est bien typique pour le « dynamisme » contemporain. Une critique n'est pas « stérile » ou « féconde », elle est vraie ou fausse ; si elle est vraie, elle est tout ce qu'elle doit être, et elle ne saurait en tout cas être « stérile » en elle-même ; si elle est

de rien à cette fin doivent être méprisées, comme vaines et superflues. — Considérez le malheur du monde qui ne pense point à cela, mais vit comme s'il croyait de n'être créé que pour bâtir des maisons, planter des arbres, assembler des richesses et faire des badineries. » (*Introduction à la vie dévote*, chap. X.)

fausse, la question de son éventuelle « fécondité » ne se pose pas, car l'erreur ne peut être que nocive ou indifférente, suivant les domaines ou les proportions. Il faut réagir contre cette fâcheuse tendance à substituer un choix utilitaire et subjectif — ou un choix moral — à une alternative intellectuelle, donc objective, et à mettre du « constructif » à la place du vrai, comme si la vérité n'était pas positive par sa nature, et comme si on pouvait faire quelque chose d'utile sans elle (1).

(*à suivre.*)

Frithjof SCHUON.

---

(1) Une vérité peut être *inopportune* eu égard à des circonstances ou à l'insuffisance de tel sujet, ou de telle catégorie de sujets, ou elle peut se situer sur un plan anodin et n'avoir aucune portée ; mais il va de soi que nous avons en vue ici les possibilités normales et les rapports logiques.

LE DROIT DANS LES CIVILISATIONS MONOTHEISTES (1)

Dans toutes les civilisations traditionnelles, le Droit a pour but de garantir, non seulement le bien-être terrestre des hommes, mais aussi leur bonheur dans l'au-delà ; ces deux finalités permettent de diviser le Droit, de même que le Pouvoir suprême, en deux parties, l'une temporelle et l'autre spirituelle, et c'est la fonction du Pouvoir spirituel d'établir le pont vers l'ordre céleste (2). Le symbolisme du pont ne se rencontre pas chez les seuls Romains ; il est apparenté avec celui de l'arc-en-ciel et celui de l'échelle, que nous trouvons dans la Bible et qui se rapporte également à l'union entre la terre et le ciel ; c'est sur ce pont que les sacrifices et les prières montent au ciel et que la bénédiction céleste et la présence divine (*schekhina*) descendent sur terre. Cet échange ne peut s'accomplir que dans l'immuable Milieu, où les forces se trouvent en équilibre ; toute rupture de cet équilibre compromet l'union ; et c'est pour cela que, à Jérusalen, on liquidait tous les procès en cours et on accomplissait le sacrifice expiatoire chaque fois que le Grand Prêtre entrait dans le

(1) Le présent texte est la traduction adaptée d'un article paru dans la *Festgabe zum Schweizerischen Juristentag* de Bâle 1963. Les références, fort nombreuses dans l'original mais superflues pour les lecteurs des *Etudes Traditionnelles*, n'ont pas été maintenues.

(2) D'où le titre de *pontifex*. Comme beaucoup de psychologues modernes confondent les *januae coeli* avec les *januae inferni* et mésinterprètent les rites correspondants, nous tenons à souligner que ce pont mène, non vers le subconcient au sens des psychanalistes, mais vers le supraconscient. — Dans l'Hindouisme, on représente souvent *Manu* — en tant que principe des deux pouvoirs — comme le moyeu de la roue cosmique, donc comme le *motor immobilis* qui fait tourner la roue.

Saint-des-Saints, où la Présence divine se manifestait. La « paix de Dieu » (*Gottesfriede*) des anciens Germains et du moyen âge a le même sens ; de même la paix obligatoire dans le territoire sacré autour de la Kaaba.

Donc, le Droit a pour but de sauvegarder la *pax aeterna* aussi bien que la *pax terrena*. Mais cette *pax* n'est pas la paix au sens strictement mondain : elle n'exclut pas la guerre quand celle-ci a pour fonction d'éliminer une rupture d'équilibre et de restaurer ce dernier. La guerre sacrée comporte, elle aussi, deux applications, l'une temporelle et l'autre spirituelle, comme le montre par exemple, dans le mythe du Graal, la distinction entre deux chevaleries, l'une terrestre et l'autre céleste. Il va de soi que cette signification de la paix, du droit et de la loi dépasse ce que nous entendons aujourd'hui par le mot « Droit » ; elle correspond en *dharma* hindou et à l'*aeterna voluntas suum cuique tribuens*. Les vieilles traditions connaissent différentes législations, dans lesquelles se manifeste cette *aeterna voluntas* et qui donnent à chaque cycle une Loi nouvelle ; et comme les conditions générales deviennent de plus en plus difficiles, ces Lois s'adoucissent de plus en plus, de l'« âge d'or » jusqu'à l'« âge de fer », et en passant par l'« âge d'argent » et l'« âge d'airain ».



D'après la Bible, le premier législateur est Noé ; quant au contenu de sa Loi, la Bible n'indique que l'interdiction de manger la viande ensemble avec son sang, et la peine de mort pour le meurtre. On perd souvent de vue que les anciens Hébreux connaissaient encore la Loi noachite et l'appliquaient à des étrangers. Le Talmud énumère sept commandements de Noé, à savoir : l'interdiction de l'idolâtrie, la reconnaissance de Dieu ; l'interdiction du brigandage; l'interdiction du vol ; l'établissement de tribunaux chargés de veiller au respect de ces lois.

Le second législateur de la Bible est Abraham ; en ce qui concerne sa Loi, la Bible ne mentionne que ce qui a été maintenu par la suite, notamment

la dime et la circoncision (1). Abraham est le Père du monothéisme ; c'est à lui que se réfèrent, sous ce rapport, le Judaïsme et le Christianisme, avec Isaac et Moïse comme intermédiaires ; c'est également à Abraham — mais avec Ismaël en plus comme intermédiaire — que se réfère le monothéisme islamique.

Le troisième législateur biblique est Moïse, dont la Loi lia le monothéisme au « peuple élu » ; Jacob avait obtenu, pour ce peuple, la *schekhina*. La Thora est une Loi totale qui contient des prescriptions morales, légales et rituelles ; mais c'est là une distinction rétrospective qui est étrangère à la *Halakha*, la science légale. Les lois concernent tout d'abord la « terre promise » (répartition entre les tribus, droit de succession, jachère, etc.) et le « peuple élu » (protection des pauvres, des veuves contre l'inceste, rémission des dettes, jubilé, etc.) ; comme la Loi est totale et immuable, on ne peut l'appliquer à des circonstances nouvelles que par l'interprétation, non en y ajoutant quoi que ce soit ni en la modifiant. C'est sur l'interprétation que la doctrine légale met l'accent ; toutes les scissions doctrinales reposent sur des divergences interprétatives ; l'antagonisme entre les pharisiens et les sadducéens s'explique par là. Le sens littéral (*pschat*) s'impose en premier lieu, mais n'exclut nullement le sens transposé (*drasch*).

Le Sanhédrin était qualifié pour l'interprétation (2). Tandis que la *Haggada* explore le sens de l'histoire d'Israël et voit par exemple dans l'exode le détachement de l'âme par rapport au monde, la *Halakha* ne se préoccupe pas de la signification des prescriptions. Le Judaïsme est caractérisé par une grande réticence ou discrétion sur le plan de l'ésotérisme, ce qu'exprimait la difficulté d'élocution dont souffrait Moïse ; de même, le Judaïsme méprise toute demi-

(1) En Palestine du Sud, un « Code d'Abraham » était encore en vigueur au XIXe siècle.

(2) Hillel, un descendant de David et aïeul d'une famille dans laquelle la présidence au Sanhédrin se perpétua pendant des siècles, établit sept règles d'exégèse ; on en admit plus tard treize.

science et préfère l'obéissance aveugle. En revanche, la Kabbale a étudié les fondements spirituels des prescriptions : par exemple, elle a expliqué l'analogie entre les dix Commandements et les dix *Sephirot*, ou l'analogie entre la *Schemitta* (jachère et rémission des dettes), le jubilé et le *Sabbath* d'une part avec le septième jour de la Création et le retour à l'Origine d'autre part.

L'arche d'alliance, qui contient les deux tables de la Loi, accompagne Israël à toutes les expéditions guerrières ; quand elle est portée à travers le camp, les guerriers doivent être en état de pureté rituelle, car la *Schekhina* se manifeste en elle. Après les batailles, on la conserve dans le sanctuaire de Silo.

Le Judaïsme attache beaucoup d'importance à la pureté du texte sacré : le scribe ne peut copier la Thora que dans l'état de pureté rituelle et dans un parfait recueillement, en utilisant une encre spéciale et consacrée. Comme chaque lettre de l'alphabet a — comme en arabe — une valeur numérique et que les mots se comptent, il est possible de calculer si la copie est exacte. Avant l'ère chrétienne, tout Israélite était tenu de copier la Thora. On enseigne l'Ecriture aux enfants, et ceux-ci doivent s'examiner mutuellement tous les soirs. Même en attendant la mort on doit s'occuper de la Thora. On fête le dernier jour de la scénopégie par des danses et en caressant les rouleaux de la Loi ; celle-ci n'est pas un fardeau pour Israël, mais un bonheur.



Le Christ remplaça le « peuple élu » — sans nullement l'exclure — par l'Eglise; il sanctionna les commandements moraux de la Thora et mit à la place des préceptes rituels, les sacrements. Comme son royaume n'est pas de ce monde, il ne laissa que fort peu de règles de droit ; l'essentiel se trouve dans l'injonction de donner à César ce qui est à César et de servir Dieu avant les hommes. Au point de vue juridique, ce sont là des définitions de compétence ; aussi n'est-ce pas l'interprétation de la Loi qui prime dans la civilisation chrétienne, mais la question de la compétence de l'Eglise et de l'Etat ;

la même question se pose à l'intérieur de l'Eglise en ce qui concerne les fonctions des évêques, du concile, du pape. Cette question a beaucoup contribué aux scissions dans le Christianisme ; les opinions sur le rapport entre l'Eglise et l'Etat et sur la compétence dans l'Eglise même sont autres chez les Orthodoxes que chez les Catholiques, sans parler des Anglicans et des Protestants. La lutte pour cette question de compétence a ébranlé l'Occident pendant des siècles, et a fini par subdiviser la Chrétienté en nations pour aboutir enfin à la séparation de l'Eglise et de l'Etat (1).

Tout le monde est d'accord que l'Eglise a besoin d'un Droit, bien que les opinions diffèrent quant à l'étendue de ce dernier. Aucune opinion n'exige que le Droit canon règle, comme le fait la Thora, toute la vie de la société ; il a au contraire essentiellement besoin d'un complément laïc ; le *jus utrumque* est caractéristique pour la tradition chrétienne. Le problème juridique du Christianisme consiste en ceci que cette religion ne connaît pas de Droit temporel, et pas de Pouvoir correspondant, qui lui appartienne en propre ; c'est l'Empire romain qui offrit aux chrétiens son Droit et son Empereur ; cette alliance providentielle entre le Christianisme et l'Empire romain a trouvé son expression dans le symbolisme du Saint Empire ; la fonction de *pontifex maximus* a passé au pape. On sous-estime du reste souvent le fait que César était *pontifex maximus ;* il semble en tout cas que c'est sous lui que l'autorité spirituelle a repris en mains le pouvoir temporel et a rétabli la *pax romana ;* cela expliquerait que César a cumulé la fonction du *pontifex maximus* avec celle de l'empereur en vue de l'avenir. Pour les Pères de l'Eglise, l'Empire romain est le bouclier à l'ombre duquel le Christianisme peut se répandre jusqu'au temps de l'antéchrist ; la *pax romana* est à la fois la condition et l'effet de la *Schekhina* personnifié par le Christ.

Le fait que dans le Droit romain le Droit sacré

(1) Les dénonciations ambiguës qui assimilent Rome à la « nouvelle Babylone » manifestent l'ambiguïté qui pour les chrétiens s'attache à toute chose temporelle.

(*fas*) était séparé du Droit profane (*jus*) a permis au Christianisme de reconnaître plus facilement le second, d'autant qu'il avait subi une influence chrétienne par l'œuvre de Justinien ; d'un autre côté, le fait que la signification sacerdotale de la fonction impériale avait perdu son importance première, facilita aux chrétiens la reconnaissance de cette fonction. Enfin, il faut dire que la morale chrétienne combla, dans l'Empire romain, un vide, étant donné la disproportion entre le niveau élevé du Droit et le bas niveau des mœurs ; quoi qu'il en soit, ces éléments hétérogènes n'aboutirent jamais à une union parfaite. Tout d'abord la chrétienté se scinda, au point de vue ecclésiastique aussi bien qu'au point de vue politique, en deux fractions, l'Ouest et l'Est : celui-ci met l'accent sur le commandement de « donner à César ce qui est à César », tandis que l'Ouest insiste plutôt sur l'injonction de « servir Dieu plutôt que les hommes ».

L'Empire romain d'Occident sombra et fit place à l'Empire franc. Or tout le nucléus de problèmes apparut déjà lors du commandement de Charlemagne : le pape accomplit le rite avant l'acclamation par le peuple romain, alors que, selon l'usage, il aurait dû le faire après ; il n'est pas certain que c'est cela qui indisposa Charlemagne, ou si c'est le fait d'avoir été acclamé par le peuple romain et non par les Francs ; n'ayant pas prévu ce couronnement subit, Charlemagne ne les avait pas à ses côtés. En tout état de cause, un nouvel élément hétérogène s'ajouta aux données du problème impérial, à savoir la conception germanique de la seigneurerie, ce qui amena la querelle des investitures. D'autres couronnements firent apparaître la même ambiguïté : lorsque le pape tendit, lors du couronnement, à Henri IV un globe impérial, le prince allemand hésita à l'accepter de la main du pape ; Othon I[er] arriva à Rome, pour se faire couronner *miro ornatu novoque apparatu :* ses robes étaient ornées, par exemple, de clochettes, ce qui devait évoquer le costume du Grand Prêtre et en même temps rappeler Melchisédech, afin de souligner que l'empire n'a pas qu'un côté temporel ; ce dernier point était reconnu par l'Eglise dans une certaine mesure, puisque l'empe-

reur recevait par le sacre une dignité proche de celle des évêques, ce qui lui donnait le droit de porter une mître sous la couronne. La synthèse traditionnelle réalisée par la fonction impériale chrétienne se manifestait également par le fait que le trône de Charlemagne était la réplique, d'une part du trône de Salomon et d'autre part de celui de la reine germanique Aasa, ou encore par le fait que la couronne impériale était octogonale, ce qui représente l'union de la *Roma quadrata* et de la *Hierosolyma quadrata*. Sont représentés, sur cette couronne, David, Salomon, Isaïe, Hiskia et le Pantocrator (1) ; les empereurs entendent se rattacher par là à la famille royale de David, dont le Christ est également issu, et se référer ainsi au principe commun de l'autorité spirituelle et du pouvoir temporel, au Pantocrator, qui en effet correspond à *Metatron* et à *Manu*.

Comme le Droit romain, le Droit germanique était compatible avec le Christianisme : la tradition des Germains ayant disparu, ce Droit lui survécut comme un récipient vide que le Christianisme pouvait remplir ; cette revivification a été réalisée magistralement dans ce code médiéval qu'était le *Sachsenspiegel* (« Miroir saxon »). Un exemple typique de la synthèse germano-chrétienne est fourni par les scènes du Jugement sur les cathédrales, ou les douze apôtres assistent le Juge suprême du monde ; or les tribunaux germaniques comportaient douze juges.

Toutefois l'idéal chrétien d'un ordre social, comme saint Augustin l'a envisagé dans sa *Civitas Dei* — et Dante dans *De monarchia* — n'a jamais pu se réaliser pleinement ; on y est presque parvenu dans le haut moyen âge, en s'approchant ainsi de l'idéal réalisé, en Israël, sous David et Salomon ou, en Islam, sous les quatre premiers califes. Mais précisément, Israël et l'Islam englobent l'homme sous tous les rapports, donc aussi sous le rapport social, juridique et politique, tandis que dans le Christianisme l'indi-

(1) En général, cette image est interprétée comme étant celle du Christ ; mais certains y voient la vision d'Isaïe. Les deux interprétations ne s'excluent pas, puisqu'Isaïe vit Metatron ; et celui-ci est représenté, dans le Christianisme, par le Pantocrator.

vidu reste toujours plus ou moins étranger au Droit et à l'Etat ; sans doute, le Droit temporel du moyen âge n'était pas un Droit profane (1) ; ce dernier n'existe que depuis la victoire du rationalisme. L'empereur avait une fonction spirituelle dans la mesure où le Paradis terrestre est la condition du Paradis céleste, et ne s'identifie pas purement et simplement au bien-être physique et superficiellement psychologique, comme c'est le cas dans l'Etat moderne, pour lequel ce bien-être est une fin en soi ; mais cet Etat laïc avec son Droit profane n'aurait point vu le jour sans la séparation des autorités ou des pourvoirs dans la Chrétienté et dans la lutte qui en résulta ; aussi les tentations du rationalisme et du psychologisme de fonder le Droit sur des données purement humaines ou même infrahumaines ne sont concevables qu'à partir d'une perspective chrétienne ou antichrétienne. Inversement, le Christianisme peut, dans son noyau qui n'est pas de ce monde, survivre à l'écroulement du Droit et de l'Etat et s'étendre, au prix de certaines adaptations, à des régions dont le Droit est différent de ce que connaît l'Occident.

***

Le Koran contient les principes de toute la Loi islamique, et une bonne part des prescriptions de droit publique et privé, notamment le Droit familial et successoral, mais non une législation complète ; c'est pour cela que l'Islam connaît encore d'autres sources du Droit, à savoir, l'enseignement et la pratique prophétiques (*sunnah*), l'unanimité des autorités (*ijmâ*) et selon certains aussi l'analogie (*qiyâs*). En Droit musulman, l'accent n'est pas mis sur l'interprétation, comme chez les juifs, ni sur la délimitation des compétences, comme chez les chrétiens, mais sur la doctrine des sources du Droit. Fondée sur cette

(1) Les récits de la vie de Numa Pompilius — par exemple la descente du bouclier dont dépendra le destin de l'Empire — indiquent que ses Lois se fondent sur une Révélation ; c'est lui qui, selon la tradition, aurait institué le Collège pontifical.

parole du Prophète : « Ma communauté ne sera jamais unanime dans une erreur », la solution unanime — par les autorités compétentes — d'un problème légal a force de loi.

Les divergences concernent, en Islam, principalement ces sources. Il est vrai que la scission entre sunnites et chiites se fonde sur le fait que ces derniers n'acceptent que la quatrième calife, Ali, comme successeur légitime du Prophète ; mais cette scission influe sur la question des sources du Droit en ce sens que les chiites remplacent le *consensus* des oulé-ma par la tradition remontant à leur imam infaillible, ou plutôt par le *consensus* de leur communauté particulière. Toutefois, même à l'intérieur du sunnisme il y a des divergences ; les quatre écoles juridiques (*madhàhib*) diffèrent parfois dans la définition d'une source du Droit et arrivent ainsi à des conclusions légales ou rituelles différentes, sans jamais sortir pour autant du cadre de l'orthodoxie sunnite. Cependant, un seul et même cas n'est en pratique jugé que selon une seule école ; de même, tout musulman ne suit dans l'ordre pratique qu'une seule des quatre écoles. Il en résulte que dans la vie légale tout l'accent est mis sur la personne du juge (*qâdî*) ; celui-ci peut se faire conseiller par une autorité de l'école juridique (*muftî*), mais c'est lui seul qui peut décider, contrairement à ce qui a lieu dans le Judaïsme, où le Sanhédrin vote.

Cette position du juge s'accorde avec le fait que l'Islam ne connaît pas de représentation collective organisée comme celle d'Israël ; la responsabilité elle-même, dans les deux conceptions, est définie en conséquence. C'est pour cela aussi que l'absence d'un calife ne peut ébranler la communauté (*ummah*) ; en un certain sens, tout musulman est une sorte de calife pour son propre cas, et pour le cas de ceux dont il est responsable. La communauté se fonde sur les cinq piliers, qui règlent le Droit rituel (*fiqh*) : le témoignage de foi, la prière, le jeûne, la dîme, le pèlerinage. Sur les autres plans légaux, l'Islam en tant que religion mondiale doit, comme le Christianisme, se préoccuper de législations étrangères ; il ne le fait pas en distinguant un Droit sacré d'avec un Droit séculier, mais en acceptant telle loi étran-

gère — en la définissant comme « usage » ou comme « moindre mal » — dans les limites de sa doctrine des sources du Droit. Une séparation entre un Droit sacré et un Droit séculier serait contraire au principe d'unité (*tawhîd*) qui caractérise toute la perspective islamique.

***

Le Judaïsme insiste sur l'obéissance formelle à la loi ; le Christianisme, sur l'attitude intérieure ; il en résulte, pour le Droit pénal et dans l'interprétation des traités, que dans le premier cas on tient compte plutôt des données extérieures, et dans le second, des données intérieures. L'Islam se situe au milieu en ce sens qu'une action sans intention (*niyah*) correspondante est sans validité, tandis qu'une intention seule manque de portée ; les ouléma ont pleinement conscience de la difficulté qu'il y a à déceler la véritable intention, d'où cette maxime : « Nous jugeons d'après l'apparence, mais Dieu tient compte de l'intention secrète. »

Le Droit pénal juif n'exige pas l'aveu, puisque celui-ci peut avoir des causes diverses ; il ne s'agit du reste pas en premier lieu de l'accusé, mais de la Thora et d'Israël ; le salut d'Israël dépend de l'obéissance à la Thora. Le juge chrétien par contre s'efforce d'amener l'accusé à un aveu, et cela dans l'intérêt même de ce dernier ; cet effort a donné lieu, dans l'inquisition, à des abus déplorables, mais il convient néanmoins de ne pas perdre de vue que tout n'était pas qu'abus et que, dans bien des cas, les inquisiteurs désiraient l'aveu afin que le pécheur ne meure pas sans confession. Quant au juge musulman, il ne tient compte que d'un aveu volontaire ; tout rudoiement annule l'aveu consécutif. Dans le Christianisme, c'est l'Eglise qui assume en un certain sens la responsabilité pour le salut de l'individu, tandis que dans l'Islam, l'individu est seul responsable.

Comme pour les chrétiens le Judaïsme n'est que la phase préparatoire du Christianisme, l'histoire des juifs dans la diaspora ne les intéresse pas plus que le Talmud et la Kabbale, bien que ces recueils leur

faciliteraient grandement la compréhension de l'Ancien Testament. Le Talmud et la Kabbale montrent précisément que la Loi mosaïque n'est pas simplement extérieure, mais qu'elle comporte un sens profond ; il est vrai que la compréhension de cet aspect de la Thora est perdue même pour un assez grand nombre d'auteurs juifs et que, d'un autre côté, l'exégèse a trop souvent donné lieu à des vétilleries. Quoi qu'il en soit, il ne faut pas perdre de vue que la langue de la Thora a un caractère sacré, ce qui implique des possibilités d'interprétation toutes particulières, et insoupçonnées de la plupart des chrétiens. Akiba enseigne que dans l'Ecriture chaque lettre, chaque point diacritique peut avoir de l'importance.

Les juifs rejettent évidemment la Lois islamique, mais lui reconnaissent néanmoins un certain réalisme qu'ils dénient volontiers à la perspective chrétienne ; comparée à la Thora, le Droit musulman leur apparaît comme incomplet et imprécis. Ils comparent abusivement l'*ummah* musulmane au « peuple élu », Israël, et s'étonnent par exemple du fait que la viande de cheval est autorisée par tel *madhab* musulman et interdit par tel autre. Quant aux chrétiens, ils mésinterprètent en général la position du calife, qu'ils comparent au pape ou à l'empereur ; ils ne voient que de l'arbitraire dans la fonction du cadi, d'où l'expression occidentale péjorative de « justice de cadi ».

Pour les musulmans, le Judaïsme ne possède qu'un Droit extérieur et le Christianisme qu'un Droit intérieur, tandis que l'Islam combine les deux genres de Droit. La réduction de la Thora au seul peuple juif, quoique voulue par Dieu, est pour eux l'effet d'un manque d'universalité réelle sur le plan humain, vu leur propre perspective de religion universelle ; d'un autre côté la scission chrétienne en deux Droits, l'un temporel et l'autre spirituel, comme la scission entre l'État et l'Eglise heurte le sens musulman de l'Unité. Mais juifs et chrétiens jouissent, en Droit musulman, d'une situation légale particulière du fait qu'ils sont « gens du Livre », c'est-à-dire qu'ils sont en possession de Révélations monothéistes de lignée abrahamique. Le Koran dit des trois religions : « Si Dieu avait voulu, Il aurait fait de vous une commu-

nauté unique ; mais Il veut vous éprouver par ce qu'Il vous a donné. Devancez-vous donc mutuellement dans les bonnes œuvres. Vers Dieu est votre retour à tous, et Il vous informera des choses en lesquelles vous divergiez. » (Koran, V. 53.)

Ernst KÜRY

LES INTERPRÉTATIONS ÉSOTÉRIQUES DU CORAN

(Ta'wîlâtu-l-Qur'ân)

d'Abdu-r-Razzâq al-Qâchânî

EXTRAITS SUR LES LETTRES ISOLÉES

(*suite*) (1)

Sourate III : La Famille d'Imran

Texte :

1. ALIF-LAM-MIM. 2. *Allah, pas de dieu si ce n'est Lui le Vivant, l'Omni-Tenant.* 3. *Il a fait descendre au fur et à mesure sur toi le Livre par la Vérité, en tant que confirmateur de ce qu'il trouve devant lui, et Il avait fait descendre d'emblée la Thora et l'Evangile auparavant en tant que guidance pour les hommes.* 4. *Il avait fait aussi descendre d'emblée le Forcan ; en vérité, ceux qui mécroient aux signes d'Allah auront un châtiment terrible ; et Allah est Fort, Maître de Vengeance.*

5. *En vérité, Allah, rien ne Lui est caché sur la Terre ni au Ciel.* 6. *C'est Lui qui vous forme dans les matrices comme Il veut. Pas de dieu si ce n'est Lui, le Fort et le Sage.* 7. *C'est Lui qui a fait descendre sur toi le Livre dont certains versets sont fixés, ceux-ci étant la Mère du Livre, et d'autres ambigus ; quant aux êtres dans les cœurs desquels il y a détournement, ceux-là suivent* (du Livre) *ce qui en est ambigu par recherche de la sédition, et par recher-*

(1) Voir E.T. de novembre-décembre 1963.

che de son « interprétation » ; or n'en connaît l'interprétation qu'Allah, et aussi les Fermes en Science lesquels disent : « Nous y croyons (en ce Livre) ! Tout en est de chez notre Seigneur, mais n'en prennent conscience que les êtres doués d'intelligence profonde ! 8. Notre Seigneur, ne détourne pas nos cœurs après nous avoir guidés, et accorde-nous de ta part une miséricorde ; en vérité, Tu est le Donateur par excellence ! 9. Notre Seigneur, Tu es Celui qui rassembles les hommes pour le Jour qui ne comporte pas de doute ! En vérité, Allah ne change pas la Rencontre promise ! »

Commentaire :

Pour ce qui est d'« *Alif-Lâm-Mîm*, Allah, pas de Dieu si ce n'est Lui, le Vivant, l'Omni-Tenant », l'explication en a été donnée précédemment (1).

« Il a fait descendre au fur et à mesure sur toi le Livre par la Vérité », c'est-à-dire Il t'a élevé degré par degré et niveau par niveau corrélativement à la Descente du Livre sur toi (et par ce fait même), en procédant par la révélation graduelle stelliforme pour te faire monter à la Science unitive et identifiante (*al-ilmu-t-tawhîdî*) (2) qui est la Vérité en tant que « synthèse » (*jam'*) appelée autrement l'Intellect coranique ou totalisant (*al-Aqlu-l-qur'âni*) (3).

« En tant que confirmateur de ce qu'il trouve

(1) Pour le monogramme le renvoi vise le commentaire du début de la sourate de la Génisse ; pour ce qui est du 2e verset, le renvoi concerne le Verset de l'Escabeau (*Ayatu-l-Kursî*) (Cor. 2, 246) dont le début est identique à celui-ci, mais qui n'a pas expressément rapport avec le symbolisme des Lettres.

(2) Ici nous traduisons en paraphrase une expression très concise : *munajjimen ilâ-l-Ilmi-t-tawhîdi* ; le terme *munajjimen* = « achevant graduellement » contient vraisemblablement une allusion à la révélation incipiante du Coran décrite par un hadith prophétique comme venant « en étoiles » (*nujûmen*).

(3) Le commentateur avait déjà traité de ce point de doctrine, lorsqu'il avait eu à définir ce qu'est le Coran, au verset II, 182, où il disait : « Le Coran est la Science totalisante et synthétique appelée l'Intellect coranique (*al-Aqlu-l-qur'âni*) qui conduit à la station de la synthèse ou de l'union (*maqâmu-l-jam'*). »

renté, et qu'ainsi se produisent les expériences et les épreuves.

Quant aux Connaissants véritables qui reconnaissent la Face Permanente dans n'importe quelle forme et sous n'importe quel aspect, et qui distinguent la Face Vraie des facettes que comportent les « ambigus », ils ramènent ces derniers aux « fixés », tout ceci conformément à la parole du poète :

La Face n'est qu'une, sauf que lorsque tu t'ingénies à en compter les beautés, Elle devient multiple.

Et quant aux voilés dans l'ignorance, « ceux dans les cœurs desquels il y a détournement » de la Vérité, « ils suivent ce qui est ambigu dans le Livre », du fait de leur enveloppement dans la multiplicité au détriment de l'Unité (*al-Wahdah*), tout aussi logiquement que les Connaissants véritables suivent ce qui est « fixé » et y ramènent finalement ce qui est « ambigu », en choisissant dans les facettes variables ce qui est en affinité avec leur religion (*dîn*) et leur voie régulière (*madhhab*) (1).

Les ignorants agissent de leur dite manière « par désir de sédition », c'est-à-dire par recherche d'égarement et pour entraîner les autres dans leur égarement ; « et par désir d'opérer le *ta'wîl* du Livre (son application transposée, ou son « retournement » interprétatif), dans le sens convenant à leur état individuel et à leur voie sectaire, car « lorsque la lame du couteau est courbe on recourbe aussi son fourreau. »

Les ignorants donc, de même qu'ils ne distinguent pas la Face Permanente parmi les facettes multiples, nécessairement ne reconnaîtront pas le Sens véritable

(1) Indication fort précieuse quant à l'attitude du métaphysicien véritable qui, tout en considérant essentiellement la Vérité absolument inconditionnée, cependant dans la mesure même où il prend acte positivement de son propre être et de ses supports sacrés, retient aussi parmi les multiples réverbérations de la Lumière suprême celles qui s'accordent directement avec sa condition particulière ; dans la pluralité, l'affinité est le témoignage de l'unité, et la diversité est celui de la simple multitude.

(*al-Ma'nâ-l-haqq*) parmi les sens compossibles, et leur voile s'accroît et s'épaissit davantage en sorte qu'ils arriveront à mériter le châtiment.

« Or n'en connaît le *ta'wîl* qu'Allah, et aussi les Fermes en Science (*ar-Râsikhûna fi-l-Ilm*) » ceux-ci étant les Connaissants par la Science d'Allah Lui-Même, ce qui revient à dire que c'est Allah seul qui connaît l'interprétation par excellence du Livre, mais qu'Il la connaît sous les deux modes de la synthèse et de l'analyse (*jam'en wa-tafçîlen*) (1).

« Les Fermes en Science disent : Nous croyons en ce Livre », ce qui veut dire que ceux-ci confirment que la Science du Livre appartient à Allah, et qu'eux-mêmes sont connaissants par la Lumière de la Foi (*an-Nûru-l-îmânî*) (2) ; « tout est de chez notre Seigneur », car le tout a chez eux un sens unique et invariable ; « mais n'en prennent conscience » par cette Science unique ramifiée dans les multiples détails des versets « ambigus », que ceux dont les intelligences sont clarifiées par la lumière de la bonne direction et dégagées de l'écorce des passions et des habitudes.

« Notre Seigneur, ne détourne pas nos cœurs » de l'orientation vers Ta dignité, ni de l'empressement à Ta rencontre, ni de l'attente à Ta porte, en nous troublant par l'amour de ce bas monde, par l'emprise de la passion, par le retournement vers notre âme et ses attributs, et par l'arrêt avec ses goûts et ses délectations ; « après nous avoir guidés » par Ta lumière vers Ton Chemin droit et Ta Religion bien établie, et par les Gloires de Ta Face vers Ta Beauté généreuse.

« Et accorde-nous de Ta part une miséricorde » de

(1) On remarquera bien que ces deux modes concernent la désignation du Sujet connaissant, et seulement, si l'on veut encore, d'une façon indirecte et par voie de conséquence, l'acte de connaissance ou encore son « objet ».

(2) L'accord entre la qualité de « ferme en Science » et le témoignage selon la « foi », peut s'expliquer par le fait que la « science » en question concerne ce que les êtres respectifs ont atteint par la connaissance directe, alors que la « foi » se rapporte à tout le corpus du Livre, organiquement lié cependant à cette connaissance effective.

Trés-Miséricordieux (*rahmah rahîmiyyah*) (1) : qui efface nos attributs par Tes Attributs et nos ténèbres par Tes lumières ; « en vérité, Tu es le Donateur par excellence (*al-Wahhâb*).

« Notre Seigneur, Tu es Celui qui rassembles les hommes pour le Jour qui ne comporte pas de doute », c'est-à-dire Tu les rassembles pour le Jour de la Réunion (*Yawmu-l-Jam'*) qui est le jour de l'arrivée à la Station de l'Unité Totale (*maqâmu-l-Wahdati-l-Jâmi'ah*) réunissant toutes les créatures depuis les premières jusqu'aux dernières. Et il ne leur restera plus de doute lorsqu'ils se tiendront dans ce « lieu de connaissance » (*machhad*).

Sourate VII : Les Limbes

Texte :

1. ALIF-LAM-MIM-ÇAD. 2. *Un écrit (qui) fut descendu vers toi — qu'il n'y ait point de gêne de son fait dans ta poitrine — afin que tu avertisses par lui et qu'il soit un rappel pour les croyants.*

Commentaire :

L'*Alif* est une désignation de l'Essence Unitaire (*adh-Dhâtu-l-Ahadiyyah*) et le *Lâm*, une désignation de l'Essence avec son Attribut de Science (*al-Ilm*), ainsi qu'il a été expliqué précédemment. Quant au *Mîm*, il est la complétude totale (*at-tamîmatu-l-jâmi'ah*) correspondant à la notion de *Mohammad*, c'est-à-dire à son âme (*nafs*) et à sa réalité propre (*haqîqah*), et quant au *Çâd*, il désigne la « forme Mohammadienne » (*aç-Çûratu-l-Muhammadiyyah*) qui est

(1) La miséricorde propre à Allah en tant que « Très-Miséricordieux » (*ar-Rahim*) est celle qui concerne plus spécialement les cas d'élite, par différence de celle qu'Il accorde en tant que « Tout-Miséricordieux » (*ar-Rahmân*) qui est d'un caractère général. Cf. *Le Commentaire de la Fâtihah*, E.T., n° mars-avril 1963, p. 82.

son « corps » ou (plutôt) son « aspect extérieur ». On tient d'Ibn Abbas cette parole : « *Çâd* est une montagne à la Mekke, sur laquelle se trouvait le Trône du Tout-Miséricordieux (*Archu-r-Rahmân*) alors qu'il n'y avait ni nuit, ni jour ». Or par la « montagne » il désigna le corps de Mohammad et par le « Trône du Tout-Miséricordieux », son cœur, homologation qui est justifiée par les termes du hadith connu : « Le cœur du croyant est le Trône d'Allah » ; il y a lieu de se rappeler ici également le hadith dans lequel Allah dit : « Mon Ciel et Ma Terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur croyant Me contient..» Enfin, par l'expression « alors qu'il n'y avait ni nuit ni jour », Ibn Abbas faisait allusion à l'état d'Union-sans-distinction (*al-Wahdah*), car le cœur quand il entre dans l'ombre de la terre de l'âme, et s'enveloppe dans les ténèbres des attributs de celle-ci, se trouve « dans la nuit », et, par contre, quand il est regardé par la lumière du soleil de l'esprit et s'en illumine, il se trouve « pendant le jour » ; mais lorsqu'il est parvenu à l'Union véritable par la Connaissance (*al-Ma'rifah*) et par la Contemplation essentielle (*ach-Chuhûdu-dh-dhâtî*), et que, par conséquent, pour lui, la lumière et les ténèbres se contre-balancent et s'annulent réciproquement, son « temps » est celui « où il n'y a ni nuit, ni jour ». Le Trône du Tout-Miséricordieux (situé avant et au-dessus de tout développement et changement cylique) ne peut se situer dans un tel « temps ».

Le sens des paroles initiales du verset que nous commentons ici est alors le suivant :

« L'Existence Totale (*Wujûdu-l-Kull*) depuis son commencement jusqu'à sa fin est un Livre descendu vers toi, » ou plutôt « la Science qui lui correspond fut descendue vers toi ».

Ensuite, les paroles « qu'il n'y ait point de compression, de son fait, en ta poitrine », veulent dire qu'il n'y ait pas de gêne provoquée par la charge que le Livre fait peser sur toi, qui est cependant telle que ta poitrine ne peut en contenir la majesté, et s'y perd par l'extinction dans l'Unité pure (*al-fanâu fi-l-Wahdah*), par la submersion dans la Syn-

thèse originelle (*al-istighrâqu fî-Ayni-l-Jam'*) et par la perte de la conscience de toute distinctivité (*adh-dhuhûlu ani-t-tafçîl*). Tout cela s'explique par le fait que le Prophète — sur lui le salut — dans son *maqâm* d'extinction se trouvait voilé par la Vérité increée à l'égard du monde créé ; et chaque fois que son « existence » personnelle lui était restituée (*kulla mâ rudda alayhi-l-wujûd*) et que le voile de celle-ci retombait sur sa Contemplation essentielle en faisant apparaître la séparativité (*at-tafçîl*), sa capacité de contenance se réduisait et la charge qu'il portait s'alourdissait et l'accablait. C'est pourquoi il fut dit aussi au Prophète (dans la Sourate de la Dilatation) : « N'avons-nous pas dilaté ta poitrine ? Ne t'avons-nous pas enlevé le fardeau ? » (1) ce qui est à entendre comme effet de l'« existence véritable conférée » (par une grâce suprême) (*al-wujûdu-l-mawhûbu-l-haqqânî*) et de la rectitude (*al-istiqâmah*) affermie dans la permanence après l'extinction ; or cela fut fait afin que ta poitrine embrasse la concentration (*al-jam'*) et la distinction (*at-tafçîl*), la Vérité increée (*al-Haqq*) et la créature (*al-khalq*) et que ne reste plus sur toi de fardeau dans la synthèse originelle (*Aynu-l-Jam'*), et aucun voile de l'une de ces conditions à l'encontre de la condition opposée.

« Afin que tu avertisses » par ce Livre, et que tu rappelles aux croyants la foi dans ce qui reste invisible (*al-îmânu-l-ghaybî*) (2). Ceci veut dire : « Que ta poitrine n'en soit pas resserrée, afin qu'il te soit possible de transmettre l'avertissement et le rappel », car si sa poitrine se trouvait resserrée, le Prophète resterait dans l'état d'extinction sans « voir » rien d'autre que la Vérité increée, et il regarderait cette Vérité avec le regard du néant pur (*al-adamu-l-mahd'*), or alors comment pourrait-il dans un tel état, « avertir », « exhorter », « ordonner » « interdire » ? (3).

(1) Coran, 94, 1 r.

(2) Ce genre de foi est opposé ici à la foi appuyée sur des supports sensibles (et qui court le risque d'idolâtrie).

(3) Un message destiné à une créature ne saurait être adressé là où l'on voit uniquement Dieu ; la perception de la créature en tant que telle est donc indispensable pour l'accomplissement de la mission.

Si l'on considère que le début de cette sourate est une forme de serment, le sens en serait alors le suivant :

« J'en jure par le Tout, depuis son premier degré jusqu'à son dernier », ou encore « par le Nom Suprême (*al-Ismu-l-A'zham*) », car le *Çâd* étant le support du Trône, alors que le Trône enveloppe l'Essence et les Attributs et l'ensemble, il est le Nom Suprême même — « ceci est le Livre dont la Science fut descendue vers toi » ! Ou bien : « Ce Coran est un Livre descendu vers toi »...

Sourate X : Jonas

Texte :

1. *ALIF-LAM-RA. Celles-là sont les Signes du Livre Sage.*

Commentaire :

Le *Râ* est une désignation de la *Rahmah* (1), ou la Miséricorde, qui est l'« Essence mohammadienne » (*adh-Dhâtu-l-muhammadiyyah*) conformément au verset : « Et nous ne t'avons envoyé (*arsalnâ-ka*) que comme Miséricorde pour les mondes » (Cor. 21, 107) (2).

(1) Dont il est l'initiale.

(2) Il s'agit plus exactement de l'aspect législatif de la personnalité de Mohammad, car son caractère de « miséricorde » (*rahmah*) est, dans le verset cité à l'appui, rattaché à sa « mission législative », en arabe *risâlah*, mot technique de la même racine que le verbe *arsalnâ-ka* dudit verset. Cette précision est nécessaire aussi pour marquer une distinction entre le symbolisme de la lettre *Râ* qui est homologuée ici à l'« Essence mohammadienne » (*adh-Dhâtu-l-muhammadiyyah*) et celui de la lettre *Mîm* que l'on trouve par ailleurs désigner la « Réalité mohammadienne » (*al-Haqîqatu-l-muhammadiyyah*), expressions qui pourraient être facilement confondues.

Quant à l'*Alif* et au *Lâm* leur sens a été expliqué précédemment (1).

« Celles-là » ou « ces choses-là » (*tilka*), que je désigne par les Lettres mentionnées sont les fondements (*arkân*) du Livre du Tout-Universel » détenteur de la Sagesse, ou du Livre aux Détails précis et fermement établis.

On peut encore comprendre le début de cette sourate comme une formule de « serment par Allah » (= au nom d'Allah), en considérant tout d'abord l'Ipséité-Unité (*al-Huwîyyatu-l-Ahadîyyah*) d'une façon synthétique, et en considérant ensuite l'Attribut d'Unicité d'une façon distinctive, d'un côté dans l'intériorité propre au *Jabarût* (le monde des Noms divins et des essences immuables des choses) et d'un autre côté dans l'extériorité propre au *Rahamût* (le monde manifesté « enveloppé » par la Miséricorde divine), selon ce qui a été dit (2).

On peut enfin comprendre aussi que les « signes du Livre doué de Sagesse » sont les versets de la présente sourate elle-même (3).

(1) Cf. Les commentaires des sourates : II, de la Génisse et VII, des Limbes.

(2) L'*Alif* désignerait ainsi l'Ipséité-Unité, le *Lâm* l'attribut de l'Unicité dans l'intériorité du *Jabarût* et le *Râ* ce même attribut dans l'extériorité du *Rahamût*.

(3) Le mot *âyât* signifie beaucoup de choses à la fois : « sigles », « signes », « miracles » et « versets » d'un livre révélé.

Sourate XI : Houd

Texte :

1. ALIF-LAM-RA. *Un livre dont les versets furent fixés puis détaillés, de la part d'un Sage, d'un Informé.*

Commentaire :

On a traité précédemment des Lettres *Alif, Lâm* et *Râ*, ainsi que de la notion de « Livre » (*Kitâb*).

Par les « versets fixés » (1), il faut comprendre les essences et les réalités dudit Livre dans le plan universel (*al-Alamu-l-Kullî*) qui furent établies immuablement dans leur état, soustraites à tout changement, altération et corruption, préservées contre toute déficience et tout vice.

Ces réalités transcendantes furent « ensuite détaillées » au plan individuel (*al-âlamu-l-juz'î*) et placées comme évidentes au monde extérieur, déterminées selon une mesure précise.

Elles proviennent « de la part d'un Sage », ce qui veut dire que leurs fermes statuts (*ahkâm*), aussi bien que leurs détails d'application (*tafçîl*) émanent d'un Sage (*Hakîm*) qui les a instituées selon une science et une sagesse dont la beauté et la rigueur sont insupérables.

Ce Sage est qualifié aussi d'Informé (*Khabîr*), ce qu'il faut entendre à l'égard de leurs détails, selon ce qui est exigé par l'ordre harmonieux des choses sous le rapport de la mesure, du temps et de la graduation.

(1) Il s'agit des versets *muhkamât* dont il a déjà été parlé dans le commentaire de la sourate III : Alû Imrân.

Sourate XII : Joseph

Texte :

1. ALIF-LAM-RA. *Celles-là sont les Signes du Livre Explicite.* 2. *En vérité, Nous l'avons fait descendre, en tant que Coran arabe. Peut-être comprendriez-vous ?*

Commentaire :

« *Alif-Lâm-Râ*. Ce sont les Signes du Livre Explicite. L'interprétation en a été donnée précédemment.

(Le commentaire commence effectivement seulement au verset 4, et sans avoir rapport avec la symbolique des monogrammes).

Sourate XIII : Le Tonnerre

Texte :

1. ALIF-LAM-MIM-RA. *Celles-là sont les Signes du Livre, et ce qui a été descendu vers toi de la part de ton Seigneur est la Vérité, mais la plupart des hommes ne croient pas.*

Commentaire :

Alif, Lâm, Mîm et Râ sont respectivement, des symboles de l'Essence — Une (*adh-Dhâtu-l-Ahadiyyah*), de Son nom l'Omniscient (*al-Alîm*) et de Son Nom Suprême (*al-Ismu-l-A'zham*), ainsi que de Son plan épiphanique qui est la Miséricorde complète (*ar-Rahmatu-t-Tâmmah*), ainsi qu'on l'a indiqué précédemment.

« Celles-là », ces choses importantes sont les signes

caractéristiques (*alâmât*) du Livre du Tout-Universel qui est l'Existence Absolue (*al-Wujûdu-l-Mutlaq*), et ses Versets Majeurs ou Merveilles Suprêmes (*Ayât Kubrâ*).

Le sens des paroles « ce qui a été descendu vers toi de la part de ton Seigneur », c'est-à-dire de l'Intellect distinctif (*al-Aqlu-l-furqâni*) est le suivant : « Ce qui vient d'être mentionné en fait de degrés intelligibles dans le domaine des Lettres, est la Vérité — mais la plupart des hommes ne croient pas ».

Sourate XIV : Abraham

Texte :

1. ALIF-LAM-RA ; *un Livre que Nous avons descendu vers toi pour que tu fasses sortir les hommes des ténèbres vers la Lumière, avec l'autorisation de leur Seigneur, vers le Chemin du Fort, du Louangé ;* 2. *d'Allah à qui appartient ce qui est dans les Cieux et ce qui est sur la Terre. Et malheur, en fait de tourment intense, aux mécréants ;* 3. *ceux qui préfèrent la vie d'ici-bas à la vie dernière, et qui détournent du Sentier d'Allah et cherchent à le rendre tortueux. Ceux-là sont dans un égarement éloigné.*

Commentaire :

(Pas de commentaire sur le monogramme.)

« Un livre que Nous avons descendu vers toi pour que tu fasses sortir les hommes »,

1° des ténèbres de la Multiplicité vers la lumière de l'Unité, ou

2° des ténèbres des attributs de la naissance ordinaire (*an-nach'ah*) vers la lumière de la Nature humaine primordiale (*al-Fitrah*), ou encore

3° des ténèbres des Actes et des Attributs vers la lumière de l'Essence.

« Avec l'autorisation de leur Seigneur », c'est-à-dire, avec Son assistance qui inaugure en eux, par la forme de leur prédisposition, cette lumière provenant de l'Emanation Sanctissime (*al-Faydu-l-Aqdas*) propre au monde de la Divinité (*âlamu-l-Ulûhîyah*), et avec Sa providence qui agence les causes devant assurer le passage à l'acte (de cette illuminativité), providence qui est du ressort de la Seigneurie (*alamu-r-Rubûbîyah*).

Car l'« autorisation » (*idhn*) de Sa part consiste en deux choses : le don de prédisposition primordiale, et l'agencement des causes (permettant la réalisation) ; sans cela personne ne parviendrait à « sortir vers le chemin du Fort » c'est-à-dire,

Au 1er sens, du « Puissant » qui réduit les ténèbres de la multiplicité par la Lumière de Son Unité, et qui est qualifié encore de « Louangé », en raison de la perfection de Son Essence ;

Au 2e sens, il s'agit du « Puissant » qui réduit les attributs de l'âme (*an-nafs*) par les lumières du cœur (*al-qalb*), et qui est le « Louangé » en tant qu'Il confère les faveurs et les sciences lorsque la nature propre de l'être est pure ;

Et au 3e sens, il s'agit du « Puissant » qui réduit par les Gloires de Son Essence la lumière de Ses propres Attributs et éteint par la réalité de Son Ipséité toutes Ses créations, le « Louangé » qui confère l'« existence » permanente et parfaite après l'extinction de toutes les vilénies et les défauts dans l'« Existence » propre à Son Essence et dans la Beauté de Sa Face.

« Malheur aux mécréants », c'est-à-dire aux voilés à l'égard de l'Unité (*al-Wahdah*), ou à l'égard de la Nature primordiale (*al-Fitrah*) ou à l'égard de l'épiphanie de l'Essence (*tajallî-dh-Dhât*) et de Sa vision. Les degrés de leur tourment peuvent être envisagés également selon les trois aspects considérés précédemment. Il peut y avoir soit :

1° Le tourment d'aimer les nombreux semblables dans la fournaise infernale des oppositions permanentes, soit

2° Le tourment des formes viles, et des feux tant des attributs psychiques que des exigences physiologiques, soit, enfin,

3° Le tourment des voiles imposés par les Actes, par les Attributs et par la privation de la Lumière de l'Essence.

« Ceux qui préfèrent la vie d'ici-bas à la vie dernière », c'est-à-dire la vie sensible au détriment de la vie intelligible, et la vie des formes à la vie des idées informelles — car Allah à qualifié l'égarement de ces mécréants comme « éloigné », et le monde sensible se situe évidemment au degré le plus éloigné d'Allah.

Sourate XV : Hijr

Texte :

1. ALIF-LAM-RA. *Celles-là sont les Signes du Livre et d'un Coran Explicite.*

Commentaire :

(Pas de commentaire sur le monogramme).

« Coran Explicite » (*Qur'ân Mubîn*), c'est-à-dire Totalisateur de toute chose et son explicitateur.

(*à suivre.*)

Traduit de l'arabe
et annoté par
M. VÂLSAN.

LES LIVRES

Religion in the modern World, par Lord Northbourne (J.M. Dent & Sons, Ltd, Londres). — L'intention de ce petit livre est de lutter contre la confusion entourant tout ce que nos contemporains désignent du terme de « religion ». L'auteur, qui s'adresse à un large public de langue anglaise et forcément de religion chrétienne en grande majorité, s'inspire des idées traditionnelles les plus authentiques, et notamment de l'œuvre de René Guénon qu'il cite à deux reprises. Ainsi qu'il le déclare dans son introduction, son point de vue risque d'être considéré comme « réactionnaire », mais cela lui importe peu puisque son seul souci est de se conformer à la vérité. Effectivement, il s'attaque à de nombreux préjugés modernes, ce qui ne saurait manquer de soulever l'hostilité, mais ses mises au point nous paraissent des plus opportunes et, en général, bien adaptées à la mentalité anglo-saxonne.

Des lecteurs familiarisés avec les idées traditionnelles ne trouveront guère dans cet ouvrage de choses qu'ils ne connaissent déjà. Mais ils apprécieront la clarté de ses exposés et la netteté de ses prises de positions. Nous n'en donnerons pas d'analyse, mais en relèverons quelques passages particulièrement dignes de mention.

Après avoir précisé les notions indispensables à la compréhension de la pensée traditionnelle, l'auteur s'en prend à quelques-unes des formes les plus pernicieuses du modernisme, notamment le matérialisme et les diverses erreurs qui lui font suite. Au sujet des « mouvements » pseudo-religieux et sectes de toutes sortes qui prolifèrent aujourd'hui, il écrit fort justement : « Ils sont les ennemis les plus insidieux de la Religion, parce qu'ils peuvent remplir le vide causé par l'absence de celle-ci sans atteindre son but essentiel. Etant des inventions et non des traditions, malgré toutes leurs prétentions à l'orthodoxie ou à l'inspiration, ils ne peuvent jamais être des moyens de grâce ; au contraire, ils sont, au mieux, totalement inefficaces, ou, au pire, il n'y a pas de limite aux ravages qu'ils peuvent causer... ». Il est donc indispensable de savoir distinguer l'orthodoxie des hérésies fatales à l'âme immortelle. Or, « le monde est obsédé par la peur, mais c'est une peur de ce qui peut détruire seulement le corps et qui ne tient pas, ou peu, compte des choses capables de déformer l'âme avant de la détruire ».

Parmi les autres chapitres, mentionnons encore : « Tradition et anti-tradition », « Science moderne » et surtout « Art ancien et moderne ». Dans celui-ci, Lord Northbourne fait des considérations particulièrement intéressantes sur la danse et la musique, sujet rarement traité par les auteurs traditionnels contemporains. Il signale les dangers des rythmes empruntés à la musique africaine, rythmes rituels à l'origine mais qui, séparés de la tradition à laquelle ils appartenaient, prennent un caractère subversif ; ils n'ont plus rien de sacré, mais ont gardé leur pouvoir. Quant à la musique spécifiquement occidentale, son évolution illustre avec une remarquable clarté la décadence subie, non seulement par les arts, mais par d'autres activités humaines de l'époque moderne. Elle a cru se libérer successivement d'une série de contraintes et acquérir de nouvelles possibilités par des innovations telles que l'usage généralisé de la modulation et l'invention de la gamme « bien tempérée ». Le musicien pense alors avoir gagné une merveilleuse liberté de mouvement, sans se douter de tout ce que l'abandon de la gamme naturelle lui fait perdre de stabilité et de subtilité. Finalement, l'évolution aboutit à un degré de dissolution totale avec l'invention de la musique atonale « où toute impression de tonalité est systématiquement bannie, comme s'il s'agissait, si l'on peut dire, d'un pseudo-principe ». L'auteur en déduit justement que, dans les arts comme partout ailleurs, toute liberté nouvelle est plus illusoire que la précédente « puisqu'elle revient à la substitution de nouvelles contraintes à celles de la Tradition, et ces nouvelles contraintes, même si on ne les regarde pas pour telles, lient l'artiste toujours plus étroitement aux choses terrestres et l'empêchent toujours davantage d'accéder aux réalités célestes, le privant ainsi de la seule liberté digne d'être acquise, liberté qui, en fin de compte, est la seule qui existe réellement ».

Après avoir indiqué que la Tradition, au contraire de tout le savoir moderne, peut seule répondre à la question fondamentale « Que suis-je ? », l'auteur insiste encore sur les dangers que font courir aux âmes les contrefaçons de spiritualité qui abondent de nos jours. Et il termine en soulignant la nécessité absolue pour chacun de rester fidèle à l'enseignement d'une tradition orthodoxe : « Plus que jamais, dans ces jours de confusion et de distraction, il est essentiel de suivre la voie bien tracée à la lumière de l'exemple donné par les saints et les sages de tous les temps ».

Roger Du Pasquier

Aux confins du Nirvâna, par John Blofeld, trad. Pierre Lambert (Paris, Albin-Michel, 1962).

Les « pérégrinations » de M. John Blofeld se déroulent, non seulement sur les sentiers difficiles de l'Extrême-Asie, mais sur ceux aussi, non moins abrupts et sinueux,

de la vie intérieure. La qualité de l'écriture, quelques touches d'un humour discret donnent de l'agrément au récit, dont l'intérêt majeur se situe toutefois sur un bien autre plan.

De quoi s'agit-il en fait ? Un Européen vivant en Chine se sent attiré par le Bouddhisme, s'approche du Zen, d'autres formes encore — du Taoïsme même —, mais toutes ses expériences « *aboutissent toujours à un retour au* Vajrayâna, *mieux adapté à ses aptitudes et à son niveau spirituel* ». Il y reçoit finalement plusieurs initiations et semble près d'atteindre le but ultime, aussitôt après quoi la discontinuité de l'effort rend vaines les meilleures intentions. Car ce récit n'est pas celui d'un triomphe, mais, dans la plus parfaite lucidité, celui des faiblesses et des retours, des déterminations tour à tour fécondes et fléchissantes. Peu d'ouvrages occidentaux se sont avancés aussi loin dans la description de la voie qui conduit à la saisie de l' « inappréhensible », sans pourtant en dire plus qu'il ne « sied ».

On conçoit combien ce livre, limité, certes, à ce qui se peut exprimer d'une expérience privilégiée, peut être riche d'enseignements : leçon de maîtrise et de persévérance dans la démarche spirituelle ; indication des possibilités qu'offrait encore, il y a peu d'années, le contact individuel avec l'Asie ; preuve qu'une telle démarche n'est nullement hors de portée d'un esprit occidental résolu, même si, d'année en année, les conditions en deviennent notablement plus difficiles. Le reste n'est pas l'affaire d'un récit.

Pierre Grison

Les Danses sacrées, anthologie (*Sources orientales*, Paris, éd. du Seuil, 1963).

La conception même de cette collection, qu'on pourrait appeler d' « ethnologie thématique », appelle de grandes réserves : d'abord parce qu'exclusivement attachée à la « science » très officielle des « phénomènes religieux », elle ne se déprend pas d'une sèche conformité à la véritable « orthodoxie profane » qu'implique celle-ci, et n'en évite pas les confusions. Ensuite parce que la diversité des auteurs appelés à traiter du même thème dans chaque pays ou dans chaque civilisation nuit grandement à l'homogénéité de l'ouvrage. Pas de « comparatisme » ! nous dit-on. Nous ne voyons pourtant l'intérêt de la démarche que dans la recherche, à travers la diversité des formes, d'une constante universelle, d'un principe originel d'action et d'expression.

Le thème des danses sacrées, en raison même de ses limites, est l'un des meilleurs et des plus valablement traités : un important article — mais surtout historique et documentaire — est consacré à la danse des *Mawlawî*, ou « derviches tourneurs » ; en ce qui concerne l'Extrême-

Orient, quelques-uns parmi les meilleurs spécialistes (Solange Thierry, Jeanne Cuisinier, Max Kaltenmark, René Sieffert) traitent respectivement du Cambodge, de l'Indonésie, de la Chine et du Japon. Faut-il ramener toutes les formes à une commune origine, soit le « chamanisme » sibérien, soit le rituel d'un « culte de la fertilité » ? Si le second élément se retrouve un peu partout, il n'est pas le seul, ni probablement le plus important. Car la danse apparait selon les cas offrande pure et simple, acte de « magie », contribution à l'ordonnance cosmique. La constante actuelle la plus évidente c'est, partout, la dégénérescence : lequel est « sacré », au Cambodge, du *leng trott* populaire en pleine décadence, ou du ballet royal, somptueux mais figé dans un formalisme de musée, et où le *Râmâyana* n'est plus guère qu'un prétexte esthétique ? Mme Jeanne Cuisinier, toujours sensible au symbolisme des arts indonésiens, montre bien comment le même spectacle peut être purement profane dans la Java islamisée, et conserver une valeur rituelle à Bali. Peut-on parler de la Chine autrement qu'au passé ? De la Sibérie, sinon à propos de survivances défigurées ? Quant au Japon, où les traditions formelles sont paradoxalement les plus vivantes, M. Sieffert note sa tendance constante à substituer au rite la *représentation* du rite. Ce qu'il nomme la « folklorisation », c'est le sens même de l'évolution cyclique de la mentalité humaine : la substitution d'une valeur purement plastique à l'efficacité primordiale du geste.

Pierre Grison

L'Enseignement de Lêdi Sayadaw, trad. Charles Andrieu (Paris, Albin-Michel, 1961).

Si l'Occident a généralement tendance à admettre la prétention du *Theravâda* à la détention exclusive de la doctrine bouddique « primitive » — et peut-être en raison même de cette tendance — il a peu étudié les méthodes particulières à l'Ecole du Sud. Il existe, certes, de sérieuses traductions du Canon pâli ; mais ses commentaires, qui se répètent tous plus ou moins, n'excèdent guère les limites des généralités et des définitions. Les travaux de Grimm sont sujets à caution. Les frontières théoriques ne sont pas réellement franchies non plus par les Vénérables *Mahâthera* : Nyanatiloka — dont il faut souligner l'origine occidentale —, Narada ou Râhula. L'argument basé sur l'observance élémentaire d'un enseignement simplement formulé n'est guère probant, et l'œuvre de Lêdi Sayadaw, illustre moine birman du début du siècle, l'infirme suffisamment sans pour autant nous satisfaire.

Telle qu'elle s'exprime ici, elle apparaît surtout comme un exercice d'agilité mentale, ou comme l'extrême aboutissement d'une scolastique formaliste. Cette nomenclature complexe et précise, cette anatomie et cette physiologie

mentales rigoureusement classifiées, ne doivent pas être considérées, nous assure-t-on, « *comme un simple exposé intellectuel* », mais bien comme « *un véritable manuel de méditation et de comportement* ». Certes, la permanence et l'exigence de l'effort personnel, essentiel en tout enseignement *theravâdin*, y apparaissent en pleine lumière. Mais la préparation à la méditation y ressemble à l'exercice d'ouverture et de fermeture d'une série de tiroirs proprement vertigineuse : une vie d'étude suffit-elle à le rendre « automatique » ? Peut-être n'est-ce toutefois de l'enseignement que son aspect le plus extérieur, sans qu'il renonce toujours à l'élégance ni à la solennité de la forme. « *Les exercices d'introspection pour les Bouddhistes d'Europe* », lisons-nous, ne leur apporteront pas avant longtemps la clarté, ni surtout la tranquillité de l'esprit. Cet enseignement-là non plus, apparemment, s'il devait se suffire à lui-même. Au moins n'introduit-il pas à la facilité.

Pierre GRISON

REVUES REÇUES

Revue Bibliographique bimestrielle ("Livres et Revues d'Italie"), Nos 7-8, VIe Année, juillet-août 1963.

Rivista di Studi Tradizionali, Torino, aprile-giugno et lulio-sett. 1963.

France-Asie, janvier-avril 1963, Tôkyô.

Confluent, No 34, octobre 1963.

Nova et Vetera, XXXVIIIe Année, No 4, octobre-décembre 1963, Genève.

Al-Muslimûn, Islamic centre, Genève, No 10, février 1963.

The Mountain Path, Editor : Arthur Osborne, No 1, janv. 1964.

Le Symbolisme, No 363, janvier-Mars 1964.

Asia Mughal History, Middle East & Africa, 1964. G. T. Vanderstoel, Beckenham, Kent.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 2-1964